

Das Fortwirken des Manichäismus bei Augustin*

Von Alfred Adam

Im Lebenswerk Augustins sind vier Hauptquellen für die Herkunft der geistigen Prägung zu unterscheiden: der Einfluß der aristotelischen Logik aus seiner Schulung als Rhetor,¹ die Auswirkung der jahrelangen Gewöhnung seines Denkens an die Literatur des Manichäismus,² die Aufnahme neuplatonischer Gedankengänge³ und der Bereich, auf den Harnack in seiner glänzenden Analyse der augustinischen Theologie hingewiesen hat: daß Augustin die biblischen Aussagen und den dogmatischen Stoff des Glaubens der Kirche voll übernommen und anerkannt hat.⁴ In dem vorliegenden Versuch soll dem Problem nachgegangen werden, welche Nachwirkungen der langen Zugehörigkeit zum Manichäismus bei Augustin festzustellen sind.

* Die folgenden Ausführungen gehen auf einen Vortrag zurück, den ich am 23. Mai 1957 in der Universität Hamburg und am 13. November 1957 in der Kirchlichen Hochschule Berlin gehalten habe.

¹ Diese Seite des augustinischen Geistes hat erst in jüngster Zeit eine eigene Darstellung gefunden: R. Schneider, *Das wandelbare Sein, Hauptthemen der Ontologie Augustins*, Frankfurt/M. 1938; Ders., *Seele und Sein, Ontologie bei Augustin und Aristoteles*, Stuttgart 1957.

² Bisher fast nur Einzelbemerkungen; Lit. bei A. Adam, *Der manichäische Ursprung der Lehre von den zwei Reichen bei Augustin*, ThLZ 77, 1952, 385 ff. R. Reitzenstein, *Augustin als antiker und mittelalterlicher Mensch* (Bibliothek Warburg, Vorträge I, Leipzig 1924, S. 41). G. Combès, *La doctrine politique de Saint Augustin*, Paris 1927, S. 36 ff. (zitiert nach E. Gilson, *Introduction à l'étude de St. Augustin*, Paris³ 1949, S. 240, 340).

³ P. Alfarc, *L'Evolution intellectuelle de Saint Augustin I*, Paris 1918, S. 451 ff. H. Dörries, *Das Verhältnis des Neuplatonischen und Christlichen in Augustins De vera religione* (ZNW 23, 1924, S. 64—102). H. Leisegang, *Der Ursprung der Lehre Augustins von der Civitas Dei* (Archiv für Kulturgeschichte 16, Leipzig 1926, S. 127—158). J. Barion, *Plotin und Augustinus, Untersuchungen zum Gottesproblem* (Neue Deutsche Forschungen, Abt. Philosophie, Bd. 5, 1935). J. Nørregaard, *Augustins Bekehrung*, Tübingen 1932, S. 142 ff. W. Theiler, *Porphyrios und Augustin* (Schriften der Königsberger Gel. Ges., Geisteswiss. Kl. 10, 1), Halle 1933. E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris³ 1949. J. Ritter, *Mundus intelligibilis, eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustinus* (Philos. Abh. 6), Frankfurt/M. 1937. RGG³I, Sp. 743 f.

⁴ A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte III*, 1910, S. 59—235.

I.

Bei den Beobachtungen Harnacks ist einzusetzen: Augustin ist ein christlicher Theologe, der nicht nur den Inhalt des christlichen Dogmas, sondern auch dessen Formulierung getreu übernommen hat. Aber — und darin gipfelt die Erkenntnis Harnacks — Augustin hat den Inhalt der christlichen Lehre dadurch in eine völlig neue Sicht gerückt, daß der Heilsweg des einzelnen in seinem Gang von der Sünde durch die Sündenvergebung zur Heiligungsvollendung als ein „innerlicher Prozeß“ vorgestellt worden ist, „dem der alte dogmatische Stoff als untergeordnet erscheint“. Diese Veränderung beurteilt Harnack als so tiefgreifend, daß er die Theologie Augustins als neue Stufe innerhalb der Entwicklung der Kirche bezeichnet und von ihr sagt: „Diese Religionslehre ist neu“.⁵ In der Tat reicht es nicht aus, in dem Phänomen des Auftauchens der Innerlichkeit nur ein Ernstnehmen der paulinischen Briefe und besonders des Römerbriefs zu sehen, denn Paulus ist ja auch vor Augustin in der Kirche gelesen und bedacht worden, ohne daß diese Auslegung aufgetaucht wäre. Die neue Sicht, die aus der Innerlichkeit einen eigenen, beschreibbaren Bereich macht, muß vielmehr erklärt werden. Augustin nimmt eine neue Haltung ein: die Wahrheit ist mit der Seelenhaltung verschmolzen, die Sehnsucht nach Erlösung mit dem in die Herzen gegossenen Geist der Gottesliebe. Dieses Bewußtwerden der Innerlichkeit hat ihn befähigt, seinen eigenen Weg zum Heil als Modellfall zu erzählen und als typisches Beispiel darzubieten. So sind die Konfessionen nicht etwa nur eine Darstellung seines persönlichen Lebens,^{5a} sondern Beispielfall für die Errettung jeder Seele, die in dem Weg des Herzens zur göttlichen Heimat die *renovatio* sucht. Bisher hatte der Christ zu der Gestalt Christi aufgeblickt und die Evangelien als den Aufruf zur *imitatio Christi* gelesen; fortan konnte er zu den Konfessionen Augustins greifen und hier das nahe und daher umso erregendere Beispiel eines aus den Sünden emportauchenden Lebens in sich aufnehmen. Die Seele, die an der Hand des Seelenführers Augustin den Weg der Konfessionen geht, richtet sich bei dieser *imitatio Christi* im strengen Sinne nicht nach Christus, sondern nach der als Idealtyp der Menschenseele gesehenen Seele Augustins.

Aber würde Augustin diese Beschreibung anerkennen, da doch allein die *veritas* selbst für ihn der Seelenführer sein kann? Ich meine, daß er seine eigene Entscheidung voll bejaht hat, weil sie nichts anderes war als die Übernahme des begrifflichen Inhaltes der Monachos-Idee für sein persönliches Glaubensleben.⁶ Die Folge, daß die Gestalt Christi für den also Ge-

⁵ Ebenda S. 232.

^{5a} The Oxford Dictionary of the Christian Church, ed. F. L. Cross, London 1957, Artk. Augustine, S. 107 b: "The marked differences in temper between the 'Confessions' and his philosophical writings roughly contemporary with his conversion seem to compel the conclusion that in the 'Confessions' he has imposed on the facts, probably unintentionally, a considerable element of interpretation."

⁶ Vgl. A. Adam, Grundbegriffe des Mönchtums in sprachlicher Sicht, ZKG 65, 1953/54, S. 220.

fürten weniger wichtig wurde, hat er nicht bejaht, aber auch nicht voraussehen können. Wird jedoch nicht von hier aus eine gewisse Unbestimmtheit, die seiner Christologie anhaftet, erklärbar? Eins ist deutlich: er selber stellte sich mit der Veröffentlichung der Konfessionen an den Ort innerhalb der geistlich-metaphysisch gestuften Welt, wo die Heiligen stehen. Man wird sogar sagen dürfen, daß mit der kirchlichen Anerkennung der Konfessionen die Heiligen theologisch bestätigt sind und ihre Verehrung ermöglicht ist. Fragt man, ob sich für Augustins Entscheidung nicht doch irgendein Vorbild im Neuen Testament finden lasse, so muß auf die Gestalt des Paulus hingewiesen werden. Paulus hat seine eigene Erfahrung als exemplarisch für das Dasein jedes Christen empfunden und seine eigene Begnadigung als Musterbeispiel jeder Gnadenerfahrung beschrieben. Augustin aber steigert die Betrachtungsweise des Paulus.⁷

Doch was sind die letzten Gründe dieser augustininischen Wendung? Sie aus der Persönlichkeit Augustins erklären zu wollen, heißt tautologisch reden. Wir können feststellen, wann der Lebenslauf Augustins die neue Wendung genommen hat. Die Konfessionen sind etwa 397 begonnen worden; ihr genialer Plan muß also spätestens in dem gleichen Jahre von dem Geist des Autors geschaut und gestaltet worden sein. Im Jahre zuvor nun hat er den Römerbrief, den er äußerlich schon lange kannte, mit den „Augen des Glaubens“⁸ neu gelesen, in dem brennenden Verlangen, für seinen neuen Pflichtenkreis als Bischof von Hippo eine schriftbegründete Anleitung zur Seelsorge zu gewinnen. Dieses Lesen des Römerbriefes war der Anfang zu Gedanken, die in ihrer schließlichen Form das Angesicht der christlichen Welt verändert haben. Es war das erste Mal, daß eine solche Bewegung gerade vom Römerbrief ausging; auf die beiden anderen Male, bei denen Martin Luther^{8a} und dann Karl Barth^{8b} ihre so gänzlich andersartigen Anstöße zu neuen Gedanken erhielten, braucht hier nicht eingegangen zu werden. Augustin hat die ersten Ergebnisse dieses neuen Nachdenkens 396 in der

⁷ J. P. de Menasce, Augustin Manichéen, Freundesgabe für E. R. Curtius, Bern 1956, S. 79, Anm. 2.

⁸ Augustin, ep. 120, 8 (S. 711 Goldbacher): habet namque fides oculos suos.

^{8a} Luthers Römerbriefvorlesung 1515/16, WA 56, S. 272 (zu Röm 4,7; hier S. 272, 17 die präzise Formel für die Rechtfertigungslehre: simul peccator et justus); Weiterführung dieser Erkenntnis in dem Scholion zu Röm 12, 2 (S. 442). Gute Übersetzung von E. Ellwein: M. Luther, Ausgewählte Werke, hg. v. H. H. Borcherdt und G. Merz, Ergänzungsreihe, 2. Bd., 3. Aufl. München 1957.

^{8b} K. Barth, Der Römerbrief, Bern (Bäschlin) 1919; diese erste Auflage ist endgeschichtlich-eschatologisch gehalten und steht unter dem Einfluß der Gedankenwelt Hermann Kutters; in bildhaftem Stil geschrieben, konnte sie in chiliastisch eingestellten Gemeinschaftskreisen als Andachtsbuch benutzt werden. Ein Beispiel: „Wenn das Gesetz, das den Ursprung verkündet, Täter findet, dann ist der Messias da, der den Ursprung wiederbringt“ (S. 33). — Die neue Bearbeitung (2. Auflage) erschien 1922 im Kaiser-Verlag in München; sie war in abstrakt-dialektischem Stil geschrieben und brachte unter dem Einfluß Kierkegaards eine Umsetzung der früheren Unmittelbarkeit in axiologische Eschatologie, daher auch einige Retraktationen gegenüber der 1. Auflage (z. B. S. 225 und 274; im 3. Abdruck von 1924: S. 223 und 272). Vgl. weiter Zwischen den Zeiten 10, 1932, S. 477—481.

Schrift *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* niedergelegt. Etwa 383 hatte er sich vom Manichäismus abgewandt und nach 384 sich mit der Lektüre lateinischer Übersetzungen neuplatonischer Schriften beschäftigt, bis er sich 387 von Ambrosius taufen ließ. In den Schriften des dann folgenden Jahrzehntes zeigt sich, daß seine Absage an den Manichäismus bis in die Tiefe seiner geistigen Existenz reichte: Anklänge, die den Schluß auf eine heimlich zurückgebliebene Bejahung erlauben würden, sind nicht festzustellen.

Die ersten Gedankengänge, die nicht etwa ein inhaltliches Wiederauftauchen manichäischer Gedanken, sondern ein Wiederanknüpfen an manichäische Denkweise, ein Wiederaufnehmen manichäischer Probleme und Denkformen verraten, finden sich 396 in der Schrift an Simplician. Kennzeichnenderweise handelt es sich um den Punkt, wo das Neue Testament keine eindeutige Entscheidung darbot: um das Problem der Existenz der Seele auf Erden. Augustin fragte: Was ist aus dem Wesen der Seele, wie es vor Gott steht, zu folgern für die Aufgabe der Seelenleitung? Der neu mit der Seelenführung beauftragte Bischof hat im Römerbrief eine Antwort gesucht und dabei das Wort gehört, das aus den Tiefen seiner eigenen Existenz sich als Auslegung des Römerbriefes anbot.⁹ Das aber war das erste leise Aufklingen manichäisch gefärbter Aussagen. Der Manichäismus hatte der Seele innerhalb seines Systems göttliches Wesen verliehen: aus der oberen Lichtwelt herabgefallen, irrt sie im Dunkel der Welt einher und sucht den Pfad aus der Finsternis heraus zum Vaterhaus droben im Licht. Für das Woher der neuen Wendung in den Gedanken Augustins kann nur auf das System des Manichäismus hingewiesen werden, während der Neuplatonismus von vornherein auszuschneiden hat. Im Manichäismus ist das Geschehen innerhalb der Einzelseele ein Stück des Erleidens der Weltseele, und da das Seelentum das in die Weltfinsternis hinabgesunkene Teilstück des göttlichen Seins ist, erfährt sich das Leiden der Seele zugleich als das Leiden Gottes selbst. Die Erfahrungen der Seele sind nichts psychologisch-formales, sondern ein Teil des Gottes-Schicksals und damit reine Objektivität, getrübt nur durch die allem Menschlichen beigemischte Finsternissubstanz, deren sichtbare Gestalt der Körper ist.

Wohl hat Augustin stets mit starken Worten die manichäische Ansicht,¹⁰ der Körper sei vom Teufel geschaffen, verworfen und ebenso Platons Ansicht, der Körper sei das Gefängnis der Seele, abgelehnt;¹¹ aber der gno-

⁹ A. F. W. Lekkerkerker, *Römer 7 und Römer 9 bei Augustin* (Diss. Utrecht 1942), Amsterdam 1942, S. 15: Nachdem Augustin zunächst (so noch in der Schrift von 396 *de diversis quaestionibus ad Simplicianum* 1, 1) das Ich von Röm 7 als den homo sub lege verstanden hatte, wendete er sich von 397 ab einer neuen Auslegung zu und versteht Röm 7 als gesagt vom homo sub gratia.

¹⁰ Z. B. c. Faust. 20, 15 (S. 555 Zycha); positiv *de divers. quaest. octog.-tribus* 10; *omne igitur corpus a deo*.

¹¹ Platon, *Phaed.* 62 B; *Polit.* 10, 611 C. Dennoch kann Augustin vom Körper sagen, er sei das, *quod infra nos est*, d. h. also, er stehe unterhalb des Ich und gehöre nicht zu ihm (*de doct. chr.* 1, 22). Es ist die Stelle, die auf Goethe einge-

stische Untergrund seines Denkens hat ihn mit unheimlicher Konsequenz dazu geführt, daß er das Triebleben des Körpers als den Sitz der Sünde erklärte, d. h. die concupiscentia als das Wesen der Sünde beurteilte.¹² Die concupiscentia ist der mit dem Fleisch verbundene Wille, also mala voluntas; Augustin kann von der caro peccatrix reden, während er die Formel anima peccatrix nur in eingeschränktem Sinne gebraucht.¹³ Indem er andererseits die Seele so eng mit Gott verknüpfte, daß er die Erkenntnis Gottes und der Seele als ausschließliches Ziel seines Geistes beschrieb, ist er trotz der Erklärung, die Seele sei nur eine portio creaturae Dei, bei der manichäischen Grundanschauung geblieben, wonach Gott selbst in der Gestalt der Seele tief verborgen und zertrennt durch die Nacht der Welt irrt und mit sehnlischem Verlangen zum Lichte der oberen Heimat strebt.¹⁴ Der Schleier, der nach manichäischer Lehre zwischen Gott und der Welt hängt, ist von Augustin noch einmal um die Seele geschlungen worden.¹⁵ Im Dunkel der

wirkt zu haben scheint, als er die drei Ehrfurchtsweisen beschrieb (Wilh. Meisters Wanderjahre, Pädagogische Provinz).

¹² In den manichäischen Schriften ist die concupiscentia, die ἐνθύμησις heißt, „die Göttin des Körpers“ (z. B. Kephala S. 143, 6f). Augustin „wished to avoid Manichaeism by denying that sin was a ‘substance’, but in fact he identifies it with the body and its natural impulses as such“ (T. C. Hall, History of Ethics within Organized Christianity, S. 240; zitiert bei R. W. Battanhouse, A Companion to the Study of St. Augustine, New York 1955, S. 169).

¹³ Conf. 11, 29, 39; tumultuosis varietatibus dilaniantur cogitationes meae, intima viscera animae meae, donec in te confluum purgatus et liquidus igne amoris tui. — Conf. 10, 6, 10: jam tu melior es; tibi dico, anima, quoniam tu vegetas molem corporis tui, praebens ei vitam, quod nullum corpus praestat corpori. deus autem tuus etiam tibi vitae vita est. — De lib. arbitrio 1, 17, 41: sicut enim tota vita corporis est anima, sic beata vita animae deus est. — c. Felic. 2, 20 (S. 850, 21 Zycha): et nos didicimus, quia anima ex deo est, sed non „est pars dei“. sic est enim anima ex deo, quomodo factura ex artifice, non de deo, sicut filius de patre. — c. Fort. 11 (S. 89, 17 Zycha): animam vero videmus et peccatricem esse et in aerumna versari et veritatem quaerere et liberatore indigere. haec mutatio animae ostendit mihi, quod anima non sit deus. nam si anima substantia dei est, substantia dei errat, substantia dei corrumpitur, substantia dei violatur, substantia dei decipitur: quod nefas est dicere. — Retract. 1, 3: quaedam originalis regio beatitudinis animi deus ipse est. — de quant. animae 2: proprium quamdam habitationem animae ac patriam deum ipsum credo esse, a quo creata est.

¹⁴ Conf. 1, 1: homo, aliqua portio creaturae tuae. In eine andere Richtung weist die Stelle, die Gilson S. 322 ohne nähere Angabe zitiert: propinquior certe nobis est qui fecit, quam illa quae facta sunt. Das Ich dieser Aussage, die Seele, ist hier prinzipiell von der geschaffenen Welt unterschieden.

¹⁵ Diese Lehre ist am deutlichsten ausgesprochen in dem Zitat, das Evodius, de fide c. Man. 13 (S. 955, 28 Zycha) aus dem „Schatz des Lebens“ bringt: (deus) post amissam partem suam in luctu est, . . . velum contra se habet, quod dolorem eius temperet, ne corruptionem partis suae videat. hodie enim divina . . . substantia subiacet genti tenebrarum ut lutum figulo. hoc in eorum primo libro Thesauri scriptum est. — Weiter die allerdings stark verstümmelte Stelle aus dem Sterbegebet des Mani, die ich zu ergänzen versuche: „Er sprach wiederum: [O mein Vater, nimm hinweg und zieh zurück] die Vorhänge und Schleier, [auf daß zu dir hinaufsteige] mein Flehen und mein Gebet“ (Man. Hom. S. 52, 9). Zwischen dem „Land der Größe“ und der Welt befindet sich ein „Licht-Vorhang“

Welt, da niemand den andern sieht und auch seine Stimme nicht hört, trifft plötzlich ein Ruf von oben ein: die Weisheit ermahnt den Menschen von innen her, in der Tiefe der Seele, ohne Schrift oder Kirche, und diese Ermahnung ist ein Ruf, eine *vocatio*.¹⁶ Zepf hat diesen Ruf verstehen wollen als „ein abgeblaßtes Bild jenes iranischen Mythos von der Mahnung Gottes an die Seele, die in dieser bösen Welt verstrickt ihrer himmlischen Heimat vergaß“,¹⁷ vermutet also das Perlenlied als Quelle dieser Vorstellung. Da sich bei Augustin sonst keinerlei Kenntnis dieses Liedes findet, muß dieser These widersprochen werden. Falls man dennoch die von Augustin als Belege zitierten biblischen Stellen (Mt 22, 14; Lk 14, 13; Röm 8, 28,30) nicht als genügende Grundlage ansieht, wird man nur auf die manichäischen Texte verweisen können, wo ja die Vorstellung von dem „Ruf“ eine entscheidende Rolle spielt.¹⁸ Diese Anschauung von der Seele als dem „göttlichen“ Lichtfunken in der Welt¹⁹ — eine Anschauung, die Augustin der mittelalterlichen Mystik übermacht hat —, scheint mir der eigentliche Grund für die Anziehungskraft zu sein, die seit Petrarca von den Konfessionen auf den Humanismus jeder Art nicht nur im Westen, sondern heute sogar in China und Korea ausgegangen ist.

II.

Doch mit diesen Überlegungen ist das Problem der Konfessionen als einer Gesamtleistung noch nicht berührt. Wir wissen, daß sie entstanden sind als Antwort auf die Vorwürfe donatistischer Gegner, die ihm seine frühere Zugehörigkeit zum Manichäismus vorhielten. Es ist erregend zu beobachten, wie Augustin diesem Vorwurf begegnet: in einem einzigen großen Gebet zu Gott legt er sein innerstes Leben in einer schonungslosen Beichte bloß. Diese *confessio peccati* hat innerhalb der Kirche kein Beispiel in voraugustinischer Zeit; sie ist seine eigene, persönliche Leistung bis in die Formgedanken hinein. Woher aber stammt die seltsame Glut, in der die Persönlichkeit fast aufgezehrt wird, so daß die Schonungslosigkeit der

(Kephäl. S. 71, 27). F. Chr. Baur, *Das manichäische Religionssystem*, (1831) 1928, S. 109. J. P. de Menasce, *Škand-Gumānik Vičār*, Freiburg (Schweiz) 1945, S. 160. Ders., *Le témoignage de Jayhānī sur le Mazdéisme*, *Donum Natalicium H. S. Nyberg oblatum*, Uppsala 1954, S. 51, Anm. 4.

¹⁶ Die *admonitio* geht von den Büchern der Neuplatoniker aus: *Conf.* 7, 20, 26. Die Begriffe *admonere* und *vocare* aber sind bei Augustin synonym: *et quoniam nec velle quisquam potest, nisi admonitus et vocatus, sive intrinsecus, ubi nullus hominum videt, sive extrinsecus, per sermonem sonantem, aut per aliqua signa visibilia, efficitur, ut etiam ipsum velle Deus operetur in nobis (de diversis quaest. octog.-tribus 68, 5).*

¹⁷ M. Zepf, *Augustins Confessiones* (Heidelb. Abh. zur Philosophie), Tübingen 1926, S. 49.

¹⁸ Theodor bar Kōnai II, 314, 24 Scher (Kl. Texte 175, S. 18, 60 ff); Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 329, 31 f Flügel (Kl. Texte 175, S. 23, 1 ff).

¹⁹ *de civ.* 22, 24, 2: *non in eo (scil. homine) tamen penitus extincta est quaedam velut scintilla rationis, in qua factus est ad imaginem dei. — c. Faust. 20, 5 (S. 539, 19 Zycha) spricht Augustin von Gott, cuius solius participatione beatus homo fieri potest.*

Beichte gesteigert werden konnte bis zu einer Vorbehaltlosigkeit hin, die nur an wenigen Stellen die Selbstenthüllung in Allegorien wie z. B. den Birnendiebstahl kleidet?

Für die damalige Zeit gibt es nur einen Vorgang: die Jahresbeichte der manichäischen Katechumenen am Bēma-Fest im Frühjahr. In ihr wurde mit einem bis ins einzelne gehenden Buß- und Beichtformular die Sünde durch Aussprechen vor die Erkenntnis gebracht und durch Absage vernichtet.²⁰ Das Wesen dieser manichäischen Beichte ist darin zu sehen, daß die nicht ausgesprochene Sünde bestehen blieb. Die Seele, die den Willen zur ganzen Reinigung hatte, mußte also sämtliche Befleckungen, die durch ihre Berührung und Vermischung mit der Finsterniswelt entstanden waren, klar formulieren. In dieser gnostischen Beichte ging es darum, die verdunkelten Bezirke der Persönlichkeit zum Erkenntnisgegenstand der Vernunft zu machen. Hier zeigt sich ein Grundzug des Manichäismus, der nicht auf Persönlichkeit, sondern auf Objektivierbarkeit des Erkenntnisgegenstandes gerichtet ist, — wie es seinem Wesen als Gnosis entspricht. Was Augustin als manichäischer Katechumen Jahr um Jahr hat wiederholen müssen, das hat er in den Konfessionen auf seine christliche Existenz übertragen. Er hat sogar ein anderes kennzeichnendes Stilmittel des manichäischen Denkens dabei übernommen: die überquellende Bildhaftigkeit, die in keiner seiner übrigen Schriften in gleicher Weise festzustellen ist. Gewiß, auf das Inhaltliche und auch auf das Dogmatische gesehen, ist das Werk im Kern christlich. Als Konvertitentheologie aber erweist es sich in einigen wesentlichen formalen Zügen.

1. Die Benutzung des Psalters, dessen leitmotivische Verwendung als wahrscheinlich anzunehmen ist,²¹ geht in der Art und Weise der Umformung und in der Aneignung zur eigenen Aussage auf das Vorbild der manichäischen Psalmen zurück. In keinem der anderen Werke Augustins findet sich diese eigenartige Methode, daß die Psalmzitate aufgelöst, zu inhaltlichen und stilistischen Bestandteilen seiner eigenen Aussage gemacht werden.²² Gerade diese Methode weist auf den Manichäismus hin, wo jede

²⁰ Beichtbekenntnis der Laien am Bēma-Fest: Kl. Texte 175, S. 48 ff. Mani hat diese Beichte wohl kaum aus der Praxis der nestorianischen Kirche übernommen, sondern scheint hier dschainistischen Vorbildern zu folgen, die er mit großer Wahrscheinlichkeit auf seiner Reise nach Indien kurz vor 242 nChr. kennen gelernt hat.

²¹ G. N. Knauer, Psalmenzitate in Augustins Konfessionen, Göttingen 1955. Vgl. außerdem M. Buber, Leitwortstil in den Erzählungen des Pentateuchs (M. Buber und Fr. Rosenzweig, Die Schrift und ihre Verdeutschung, Berlin 1936, S. 211—238) und die hier verzeichnete Literatur: Fr. Böhl, Wortspiele im Alten Testament, Journal of the Palestine Oriental Society 6, 1926, S. 196 ff.; M. Steif, Wortspiele im Pentateuch, MGWJ 69, 1925, S. 446 ff.; 74, 1930, S. 194 ff.

²² Der „musivische Stil“ tritt besonders in den letzten Büchern der Konfessionen hervor. Der innere Grund für seine Anwendung ist christlich: wo es sich um die tieferen Geheimnisse des Glaubens handelt, ist es angebracht, in der Sprache des offenbaren Geheimnisses, also in der Sprache des biblischen Kanons zu sprechen (vgl. Fr. Overbeck, Über die Anfänge der patristischen Literatur, Sonderausgabe der Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1954, S. 68 f über den gleichen Stil

psalmensingende Seele der homo ist, der bonus homo schlechthin.²³ Aus den Psalmen der Bibel hat Augustin die Anregung dazu nicht entnehmen können, wohl aber aus den manichäischen Psalmen,²⁴ wie sie uns aus den koptisch-manichäischen Schriften wohlbekannt sind.

2. In den manichäischen Psalmen fand Augustin einen weiteren Zug, durch den sich die Konfessionen auszeichnen: die Benutzung der Psalmform als eines Mittels der Erlösung.²⁵ In den manichäischen Psalmen schwingt der Beter seine Seele der Lichtheimat entgegen und übt durch sie den Weg des Aufstiegs ein. Der Vorsänger hat dabei den Text gesungen, die Gemeindeglieder wiederholten den monotonen Kehrsvers: die Ineinsetzung der Singenden mit dem Ich der Psalmen war die Voraussetzung, deren Verwirklichung ständig gefordert und im Kehrsvers eingeübt wurde. In den Konfessionen hat Augustin diese Übung seiner Jugend angewendet auf christliche Inhalte. Dabei ist sogar die Wahl des Anfangswortes aufschlußreich: er wendet sich nicht an die Liebe Gottes, nicht an seine Barmherzigkeit und Güte, nicht an den Vater Jesu Christi, sondern an den Weltenherrscher, und das Psalmwort, das er auswählt: „magnus es, domine“, erinnert an die Hauptbenennung des manichäischen Lichtgottes, „Vater der Größe“.

3. Der Aufbau des Ganzen hat in der bisherigen Forschung noch keine einleuchtende Erklärung gefunden.²⁶ Ich möchte eine neue Deutung anbieten: in der Abfolge der 13 Bücher ist ein Gang durch die Weltsphären zu sehen.²⁷ Dabei darf nicht erwartet werden, daß jedes einzelne Buch aus-

bei Klemens von Alexandrien). Wie besonders die „Stromateis“ des Klemens zeigen, handelte es sich um eine Stilform, deren Anwendung keiner näheren Begründung bedurfte; Augustin hat daher diesen Stil ohne weiteres übernehmen können. Seine eigene Leistung ist aber die Benutzung dieses Stils für die Beschreibung des eigenen Entwicklungsganges.

²³ Vgl. die Jesus-Psalmen des koptisch-manichäischen Psalmbuchs (ein Beispiel ist Kl. Texte 175, S. 42 abgedruckt) und den parthischen Hymnus der Elekten auf das Lebendige Ich (Kl. Texte 175, S. 43).

²⁴ c. Faust. 13, 16 (S. 400, 6 Zycha): hanc fabellam (von der Erlösung des Lichtes durch das rechte Tun) cotidie et moribus et vocibus cantatis.

²⁵ Dem manichäischen Gläubigen wird ein Fünftel der Sünden erlassen, „weil er die Gnosis kennt, und Licht und Finsternis getrennt hat, und ein Gebet an den Erleuchter (in?) der Höhe gerichtet hat“ (Keph. S. 233, 26). Vgl. dazu Keph. S. 149, 25 ff.

²⁶ Als entferntes Vorbild scheint mir die vita Antonii des Athanasius genannt werden zu müssen. Augustin hat sie in der lateinischen Übersetzung des Evagrius von Antiochien gelesen. Auch hier war zuerst das Verlassen der irdischen Dinge und dann als Hauptthema der Aufstieg der Seele zu Gott in Gestalt einer stufenmäßigen Einweihung in die göttliche Welt geschildert. Augustin aber hat das Thema des ersten Teils ungleich stärker betont und ausgebaut. Eine Übersicht über die bisherigen Versuche, das Problem des Aufbaus der Konfessionen zu klären, findet sich bei G. N. Knauer, Psalmenzitate in Augustins Konfessionen, S. 19 f. Bisher am besten begründet ist der Vorschlag von H. Kusch, Studien über Augustinus, Festschrift F. Dornseiff, Leipzig 1953, S. 124—183.

²⁷ G. Misch, Geschichte der Autobiographie I, 2, Frankfurt/M. 1950, nimmt die ersten neun Bücher als Einheit. Sein Grundgedanke verdient Beachtung: „Nicht eine Idee der Entwicklung, sondern der typische Gegensatz von Weltverstrickung und Erhebung zum wahren Leben — dem Leben in Gott — bestimmt die Art,

schließlich mit einer bestimmten Sphäre verknüpft sei, vielmehr scheint mir nur das Schema des Gesamtaufbaus so gedeutet werden zu sollen, bei freier Anwendung im einzelnen. Bei dieser Annahme schält sich eine Einteilung in 8 + 5 Bücher heraus. In den ersten acht Büchern durchschreitet die Seele die Dunkelheiten der Welt, — acht Erden werden im Manichäismus gezählt, acht Sphären der Finsternis.²⁸ Das 8. Buch schließt mit der Bekehrung, also mit dem Verlassen der Finsterniswelt. Im 9. Buch beginnt der Aufstieg der Seele mit der Beschreibung der intellektuellen Schau zu Ostia, diesem tief sinnbildlichen Namen des Hafens am Mare nostrum; hier steigt man in das Schiff, das zum Lande der Heimat fährt. In fünf Büchern vollzieht sich der Aufstieg bis hin zu den Regionen, da die anima viva die renovatio ad imaginem et similitudinem Dei erlangt hat²⁹ und den Eintritt in den ewigen Sabbat der Seele erschaut. Mit dem Wort „aperitur“ schließt das 13. Buch: „es wird geöffnet werden“; das himmlische Ostia am Lichtmeere Gottes ist in der vorwegnehmenden Schau erreicht. — Warum aber gerade fünf Bücher für den Aufstieg durch die Gotteswelten? Mir scheint diese Zahl nach den fünf lichten Elementen des Manichäismus gewählt zu sein, seinen Seelengliedern oder geistigen Kategorien. Von unten nach oben aufgezählt heißen sie: Entschluß, Erwägung, Denken, Erkenntnis, Vernunft.³⁰ Die Bücher 9 bis 13 scheinen mir nach diesen Titeln geordnet. Das 9. Buch ist der Eintritt in die neue Welt, das 10. ist „Erwägung“ als Inhalt der Memoria, und das 13. führt in die oberste Region, in die Ideen der Vernunft, die ja als Logos im johanneischen Sinne für Augustin mit Christus identisch ist.³¹ Dabei entspricht sowohl diese Auffassung der

wie in diesen neun Büchern der Lebensgeschichte die Teile unterschieden und zusammengefaßt sind“ (S. 659).

²⁸ Die acht Erden sind genannt bei Theodor bar Kōnai (Kl. Texte 175, S. 19, 12). Augustin braucht diese Zahl jedoch nur als Stilmittel, das durch den Gegensatz zur heiligen Achtzahl, wie sie im Achteck der Baptisterien erscheint, seinen Gefühlswert erhält. Er hat auch die Elfzahl der Vorhänge in der Stifshütte (Ex. 26, 7) als Sinnbild für die Sünden nehmen können, ohne daß eine Elfzahl der Sünden feststellbar wäre: fit significatio peccatorum in his velis, ut per confessionem exprimantur (quaest. in Exod. 2, 108; CSEL 28 II, S. 164 Zycha).

²⁹ Conf. 13, 22, 32; 32, 47; 34, 49.

³⁰ Griechisch λογισμός, ἐνθύμησις, φρόνησις, ἐνοία, νοῦς (G. Widengren, The Great Vohu Manah I, Uppsala 1945, S. 21, Anm. 3; vgl. auch Kl. Texte 175, S. 16). Dem manichäischen Katechumen Augustin ist zweifellos die Vorstellung, daß die Seelen der Gemeindeglieder nach der Vergebung die fünf Stufen des Bēma betreten, bekannt gewesen (Psalmbook S. 32; 22, 6 ff.). Vgl. C. R. C. Allberry, Das manichäische Bēmafest, ZNW 37, 1938, S. 5 f.

³¹ Gleichsetzung des Nūs mit Christus im Manichäismus: Alexander von Lykopolis S. 34, 22 Brinkmann (Kl. Texte 175 S. 56, 99); Kephala. S. 182, 20 ff. Augustin, c. Academ. 3, 19, 42: non enim est ista huius mundi philosophia, quam sacra nostra meritissime detestantur, sed alterius intelligibilis; cui animas multiformibus erroris tenebris caecatas et altissimis a corpore sordibus oblitis numquam ista ratio subtilissima revocaret, nisi summus deus populari quadam clementia divini intellectus auctoritatem usque ad ipsum corpus humanum declinaret atque submitteret, cuius non solum praeceptis, sed etiam factis excitatae animae redire in semetipsas et respicere patriam etiam sine disputationum concertatione potuissent. — Augustin setzt die similitudo dei, durch deren unverlorenen Besitz Christus

Vernunft als auch die Verwendung des Terminus „Region“ dem manichäischen Sprachgebrauch.³² Arthur Darby Nock hat die Frage gestellt, wie es zu erklären sei, daß die Anzahl der Bücher der Konfessionen nach der ungewöhnlichen Zahl 13 bemessen ist.³³ In der Tat wird die übliche Auskunft, Augustin habe das 10. Buch nachträglich eingeschoben,³⁴ dem hohen Geist des Autors nicht gerecht. Die Frage Nocks hat, so scheint mir, mit der hier versuchten Darlegung des Aufbaus der Konfessionen ihre hinreichende Beantwortung erfahren.³⁵

4. In den Konfessionen taucht hin und wieder bei der Beschreibung der jenseitigen Dinge das Wort „regio“ auf, z. B. 9, 10, 24: regio ubertatis indeficientis, ubi pascis Israel in aeternum veritatis pabulo. Die Stelle Ez 34, 14 liegt zugrunde, aber gerade die Vokabel regio findet sich hier nicht; sie ist von Augustin hinzugefügt. Das Wort ist sinnbildlich gebraucht. Trotzdem ist Conf. 13, 9, 10 in einer Steigerung der Sinnbildlichkeit bis dahin, wo das Bildwort in seine begriffliche Grundvorstellung übergeht, Gott angeredet als „locus noster“. Woher stammt diese Anwendung des Raumbegriffes auf Gott? Im Neuplatonismus ist, soviel ich sehe, kein Ansatz dazu auffindbar. Wohl hat bei Platon und Aristoteles alles einen τόπος, seinen systematischen Ort, aber das bedeutet ja nur, daß eine geistige Ordnung für die Ideen in Anspruch genommen wird. Die unmittelbare Übertragung des Begriffes auf Gott dagegen setzt einen besonderen gedanklichen Antrieb voraus, der sich m. E. nur vom manichäischen Denken hat erheben können. Es ist auch nicht anzunehmen, daß der spätjüdische

ausgezeichnet ist, mit der virtus intelligentiae gleich, während die imago Dei als virtus rationis beschrieben wird (Conf. 13, 32, 47). Durch die neuplatonischen Schriften ist Augustin angeregt worden, die Gestalt des Täufers als Sinnbild der Seele zu verstehen (Conf. 7, 9, 13; de civ. 10, 2). Der plotinische Logosbegriff ist von dem augustinischen völlig verschieden (E. Gilson, Introduction ³ 1949, S. 276, Anm. 1).

³² In den syrischen Originalschriften des Mani heißen die Äonen „Wohnungen“ (škinātā) oder „Kammern“ (Kl. Texte 175, S. 16, 20; 39, 18), während das Reich des Lichtgottes mit „Ort“ (‘atrā) bezeichnet wird (Kl. Texte 175, S. 16, 18).

³³ Nock, Besprechung von P. Courcelle, Recherches sur les Confessions de Saint Augustin (Journal of Ecclesiastical History 2, 1951, S. 225): Courcelle „supports Williger’s conclusion that the tenth book was added later, and maintains that it was written to meet the request of a friendly enquirer for some account of Augustine’s present state of mind. (Does this explain the otherwise strange fact, that the work falls into 13 books? The Civitas Dei consists of 22 books which is another unconventional number; otherwise, save in collections of quaestiones and tractatus and in the Contra Faustum, Augustine follows traditional practice.)“

³⁴ E. Williger, Der Aufbau der Konfessionen Augustins, ZNW 28, 1929, S. 81—106.

³⁵ Noch niemand hat, soviel ich sehe, die alte Sammlung der Paulusbrieve als Beispiel für die Zahl 13 genannt. Wäre diese Sammlung mit ihren neun Gemeindebriefen und vier Briefen an Einzelpersonen das Vorbild, so würde sich die Einteilung 9 + 4 nahelegen. Aber diese Sammlung kann deshalb als Beispiel und Vorbild nicht in Erwägung gezogen werden, weil zu Augustins Zeit der Hebräerbrief als paulinisch galt, so daß für ihn das Corpus Paulinum aus 14 Briefen bestand. Ambrosiaster allerdings zählt noch 13 Paulusbrieve (H. J. Vogels, Das Corpus Paulinum des Ambrosiaster, Bonner Bibl. Beiträge 13, Bonn 1957, S. 10).

Sprachgebrauch, der den heiligen Namen Adōnāj durch māḵōm „Ort“ (griech. τόπος) ersetzte, übernommen ist.³⁶ Im christlichen Glauben wird die Räumlichkeit Gottes, wie Augustin sehr genau weiß, scharf abgelehnt. Im Manichäismus dagegen ist der Gottesbegriff von vornherein aufs engste mit der Raumvorstellung verknüpft: die Lichtgottheit heißt „Vater der Größe“, und ihr „Ort“ ist der nördliche obere Himmel, der nach einer Seite, nämlich nach unten, durch das Reich des Regenten der Finsternis begrenzt, sonst aber nach allen Seiten ausgedehnt ist.³⁷ Mani scheint die Grundvorstellung von der Räumlichkeit Gottes in ausgeprägter Form bei Bardaisān kennen gelernt zu haben,³⁸ aber auch Bardaisān fußt auf einer breiten, allgemein syrischen Tradition, die sich z. B. später bei Afrāhāt deutlich bemerkbar macht.³⁹ Mani hat also seinen substantialen Gottesbegriff mit der von ihm vorgefundenen Räumlichkeitsvorstellung verbinden können, indem er einen Schritt über die in Mesopotamien bekannte jüdische Gottesbenennung māḵōm hinausging. In der Übertragung von Raumbegriffen auf Gott erweist sich Augustin als beeinflusst von manichäischen Denkformen, während er zugleich die Begrifflichkeit der Gottesvorstellung selbst weithin aus dem Neuplatonismus übernommen und die inhaltlichen Aussagen des christlichen Dogmas über Gott geschlossen anerkannt hat.

In diesem Zusammenhang hat er Christi Weilen im Himmel localiter auffassen müssen, weil ja die Sphäre, in der Christus als der Sohn weit, der Welt näher steht und somit eine gleichsam dichtere oder festere Räumlichkeit hat (ihm ist die regio intellectualium vel intelligibilium zugeordnet),⁴⁰ eine Vorstellung, die wieder bei dem auf Augustin aufbauenden Calvin wiederkehrt, während sie bei Luther durch die unräumliche Ubiquitätslehre ersetzt ist.⁴¹ Augustin wendet die Ubiquitätsvorstellung nur auf

³⁶ Conf. 6, 3, 4: ubique totus es, et nusquam locorum es. — Conf. 6, 4, 5: gaudebam, deus meus, quod ecclesia unica corpus Unici tui, in qua mihi nomen Christi infanti est inditum, non saperet infantiles nugas; neque hoc haberet in doctrina sua sana, quod te creatorem omnium in spatium loci quamvis summum et amplum, tamen undique terminatum membrorum humanorum figura contruderet. — Conf. 7, 4, 6: voluntas et potentia dei deus ipse est. — de civ. 12, 25: (dei) occulta potentia cuncta penetrans incontaminabili praesentia.

³⁷ Das Buch Schahpuhrakan begann mit der Aussage, „daß der König der Welt des Lichtes in seinem gesamten Reich nichts von ihm (scil. dem Licht) freigelassen habe, und daß es außen und innen sei, und daß es kein Ende für es gebe außer an der Stelle, wo sein Reich an das Reich seines Feindes (scil. der Finsternis) stößt“ (Schahrastāni, Religionsparteien und Philosophenschulen, S. 192; Kl. Texte 175, S. 6, 12). Mani hat das Verhältnis zwischen Gott und der Welt des Lichtes als modalistisch angesehen.

³⁸ E. Beck, Ephraems Reden über den Glauben, Studia Anselmiana 33, Rom 1953, S. 12. — Auch im sog. „Evangelium Veritatis“ wird der unbekannte Gott als τόπος (= māḵōm) bezeichnet, und zwar in seiner Identität mit dem Demiurgen (G. Quispel, Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie, EvTh 14, 1954, S. 483). Vgl. weiter C. M. Edsman, Le baptême de feu, Uppsala 1940, S. 19.

³⁹ Afrāhāt, Dem. 22, 13 (PS I, Sp. 1020, 17 Parisot): atrā.

⁴⁰ de Genesi ad lit. 12, 26, 54.

⁴¹ Luther, Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis (1528), WA 26, 327 ff. Für Luther hat der Begriff „Raum“ nur die formale Bedeutung „freigemachter Platz“; seine Wendung „Raum des Ortes“ (WA 26, 329) hat den Sinn „freigemachter Be-

Gott an (Conf. 1, 3: Gott ist *ubique totus*), dementsprechend auch auf Christus nach seiner göttlichen Natur, nicht aber nach seiner menschlichen Natur. Aus diesem Tatbestand ist zu folgern: Augustin hat die manichäische Räumlichkeitslehre in die Christologie übernommen. Daß der Raumbegriff Augustins nach der behaupteten Inhaltlichkeit hin auszulegen ist, zeigt sich auch in seiner Vorstellung vom Jenseits: der Aufenthaltsort der Seligen als *regio vivorum* ist dem Aufenthaltsort der Verdammten als der *regio mortuorum* entgegengesetzt.⁴² Der dualistische Hintergrund scheint deutlich durch die Ausdrucksweise hindurch.⁴³

III.

Der Zug zur Objektivierung ist bei Augustin auch in der Formung des Kirchenbegriffs festzustellen. Vor Augustin ist die Kirche als Personengemeinschaft mit Christus verstanden worden; auch das Wort Cyprians „*salus extra ecclesiam non est*“ bleibt innerhalb dieser Grenzen und ist lediglich durch die besondere Bestimmtheit des römisch-rechtlichen Personen- und Gemeinschaftsbegriffes mitgeprägt.⁴⁴ Für Augustin aber hat die Kirche als *Corpus*, als organische Gesamtheit, einen neuen Rang; Harnack, der das gesehen hat, erklärt: erst Augustin habe der Kirche religiöse Bedeutung gegeben. Sie ist das Meer der Wahrheit, darum ist die *auctoritas* nur in ihr begründet.⁴⁵ Eine Parallele zu dieser Betrachtungsweise findet sich, soviel ich sehe, nur im Manichäismus; hier wird die Gemeinschaft der erwählten Seelen *šaddikūtā*, „Gerechtigkeit“ benannt.⁴⁶ Das ist zu deuten als „Gemeinschaft der recht Lebenden“, und eben als solche ist sie mit der Benennung „Gerechtigkeit“ in die Objektivität des Begriffes eingegangen. Walter Köhler

reich innerhalb der Grenze“ und wurzelt ganz in deutschem Sprachdenken. — Calvin, *Instit.* IV, 17, 28 (Op. sel. 5, S. 382 f).

⁴² *Sermo* 47,1. — Ep. 187, 10: *una enim persona deus et homo est, et utrumque est unus Christus Jesus; ubique per id quod deus est, in caelo autem per id quod homo.* ep. 187, 41; *Christum autem dominum nostrum unigenitum dei filium aequalem patri, eundemque hominis filium, quo maior est pater, et ubique totum praesentem esse non dubites tamquam deum, et in eodem templo dei esse tamquam inhabitantem deum, et in loco aliquo caeli propter veri corporis modum.*

⁴³ G. Misch hat im Stil der Konfessionen den Widerschein des dualistischen Hintergrundes empfunden: „In der Stimmung der Konfessionen ist eine Geteiltheit, die tiefer noch in die innere Form hinabreicht: Zwischen der Anschauung der menschlichen Wirklichkeit und dem Fortdrängen in das Reich der ewigen Dinge schwebt die Darstellung“ (*Geschichte der Autobiographie* I, 2, S. 649); Augustin „hat an der zweistimmigen Form ein Mittel, Himmel und Hölle zu vereinen und gerade den subjektiven Tiefstand mit dem immer sichtbareren Näherkommen Gottes zu durchleuchten“ (S. 665).

⁴⁴ Cyprian, ep. 73 an Jubaianus (II, S. 794 f Hartel).

⁴⁵ Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* III, S. 76. 79.

⁴⁶ Z. B. Polotsky, *Man. Hom.* S. 14, 9; weitere Stellen im Register s. v. *δικαιοσύνη*; Kephala. S. 36, 6. H. Ch. Puech, *Le Manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, Paris 1949, S. 61, Anm. 238 (S. 143). H. H. Schaefer, *Iranische Beiträge I*, *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswiss. Kl. VI*, 5, Halle 1930, S. 86, Anm. 5. 284. 296. Schmidt-Polotsky, *Ein Mani-Fund in Ägypten*, *SAB* 1933, S. 72 m.

hat mit Recht darauf hingewiesen, daß erst von Augustin an die Kirche als Herrin über den Glauben betrachtet wird, weil sie eben die neue Stufe der Heilsmittlerin erreicht hat;⁴⁷ jetzt erst tritt die *fides implicita*, der summarische Glaube an das, was die Kirche glaubt, als prinzipielle Möglichkeit und bald als kirchlich gebilligte Haltung auf. Diese Dinge gehören zu dem Lebenswerk Augustins; sie wurzeln in der Haltung des Objektivismus, die gegenüber dem urchristlichen Personalismus eine neue Denkweise darstellt.

Aus dem neuen Objektivismus hat sich eine weitere Konsequenz erhoben, und hier scheint mir der Übergang zu der rechtlich verfaßten Machtkirche des Mittelalters gesucht werden zu müssen: die Seelengemeinschaft der guten Menschen, die mit den verstorbenen Heiligen und den Engeln einen geschlossenen Körper bildet, muß die Herrschaft auf Erden erstreben, um dem Namen und der Wirklichkeit Gottes eine wirksame Vertretung innerhalb der Sichtbarkeit zu geben, — manichäisch gesprochen: um die „Säule der Herrlichkeit“ als die Gesamtheit der aufsteigenden Lichtseelen und zugleich als die Leiter zum Lande des Lichtes und Lebens darzustellen, in diesem Sinne also der „vollkommene Mann“ zu sein,⁴⁸ und augustisch gesprochen: die *societas justa* und zugleich die *societas unitatis* zu sein.⁴⁹

Der *Corpus*-Begriff des Paulus blieb im Bereich des spätjüdisch-stoischen Denkens, wobei stets bedacht werden muß — was oft vergessen wird —, daß Poseidonios, der Begründer der Stoa, ein geborener Syrer gewesen ist; in der Tat atmen viele Begriffe dieses Denkens die Luft syrischen Sprachgeistes, in der *σῶμα* gleichbedeutend ist mit „Verwirklichungsform der jeweiligen Stufe“, also einen Beziehungsbegriff darstellt, der häufig durch *ὑπόστασις* ausgedrückt und ohne weiteres durch „Kleid“ ersetzt werden kann.⁵⁰ Gewiß ist *σῶμα* in diesem semitischen Sprachdenken ebenfalls als organische Einheit gedacht; dabei herrscht aber nicht die Vorstellung einer im Substantiellen begründeten Einheit, sondern einer Geschlossenheit der

⁴⁷ W. Köhler, Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Selbstbewußtseins, Von den Anfängen bis zur Reformation, 3. Aufl. Zürich 1951, S. 242.

⁴⁸ Die Formel „die Säule der Herrlichkeit, der vollkommene Mann“ begegnet an vielen Stellen der manichäischen Schriften, z. B. Keph. S. 20, 15; 24, 22; 35, 10.

⁴⁹ Conf. 3, 9, 17: *ea justa est societas hominum, quae servit tibi.* — de divers. quaest. ad Simplic. 2, 1, 10: *die Häretiker oportere cognoscere unitatis societatem vinculo caritatis ineundam, sine qua omnia quae habere poterint, quamvis per se sanctum ac venerandum, ipsi tamen nihil sunt, tanto indigniores effecti vitae aeternae praemio, quanto illis donis non bene usi sunt, quae in hac vita, quae transitoria est, acceperunt. non autem bene utitur nisi caritas; et caritas omnia tolerat, atque ideo non scindit unitatem, cuius ipsa est fortissimum vinculum.* — de civ. 19, 17: *ordinatissima et concordissima societas.* — Die ägyptischen Manichäer bezeichneten ihre Gesamtgemeinde als *ekklēsia*, die Einzelgemeinde dagegen als *so'ūhes* (*societas*).

⁵⁰ Eine zureichende Untersuchung über die syrische Hypostasis-Vorstellung fehlt noch; vorläufig ist hinzuweisen auf E. Beck, Ephraems Reden über den Glauben, 1953, S. 8—14. Syr. *knōmā* (= *ὑπόστασις*) bedeutet „Verwirklichungsform“, während *lbāšā* (Kleid) bei dogmatischen Erörterungen mit „Erscheinungsweise, Verwirklichungs-gestalt“ zu übersetzen ist.

Form. Im Manichäismus dagegen tritt ein substantiales Denken auf: das Ganze gilt als ursprünglich, die Teile sind nur abgerissene Stücke und streben stets danach, wieder in die Einheit des Anfangs zurückzukehren. Hier liegt alles Gewicht auf dem kollektiven Ganzen, während das Dasein der Teile als Zustand der Unvollständigkeit und daher Mangelhaftigkeit betrachtet wird. Die Wesenskraft, d. h. aber die Autorität, liegt allein bei dem Ganzen. Von hier aus hat Augustin der Kirche als Ganzheit den uningeschränkten Vorrang vor dem einzelnen Gläubigen zusprechen müssen.

Augustin hat die wahre Kirche als *numerus praedestinatorum* betrachtet.⁵¹ Diese Vorstellung aber umfaßt nur den engeren Kreis der wahren Glieder, um den sich ein weiterer Kreis von *admixti* herumlegt. In durchaus logischer Weise hat er das Ganze der sichtbaren Kirche als *Corpus permixtum* gesehen.⁵² Die manichäische Terminologie liegt offen zutage und bedarf keiner weiteren Nachweise. Ein Weiterdenken aufgrund des so gegebenen Ansatzes aber hat Augustin zu der Folgerung geführt, die Zahl der Prädestinierten sei deshalb vorbestimmt, weil sie der Zahl der gefallenen Engel entspreche und an ihrer Statt in die durch ihren Fall gerissene Lücke der oberen *civitas* eingefügt werden solle.⁵³ Hier ist der Weltprozeß,

⁵¹ *de correptione et gratia* 39: *haec de his loquor, qui praedestinati sunt in regnum dei, quorum ita certus est numerus, ut nec addatur eis quisquam nec minuat ex eis.* — Ähnlich *Retract.* 1, 13, 8: *ad certum sanctorum numerum, quem praedestinavit deus.* — *ep.* 186, 25 (S. 65 Goldb.): *certus est ergo in dei praesentia praefinitus numerus.*

⁵² *Sermo* 223, 2: *neque miremini multitudinem Christianorum malorum, qui ecclesiam implent, qui ad altare communicant, qui episcopum vel presbyterum de bonis moribus disputantem magnis vocibus laudant; per quos impletur, quod congregator noster praedixit in psalmo, annuntiavi et locutus sum, multiplicati sunt super numerum (ps. 39, 6). in ecclesia huius temporis possunt esse nobiscum; in illa vero, quae post resurrectionem futura est, congregatione sanctorum esse non poterunt. ecclesia enim huius temporis areae comparatur, habens mixta grana cum paleis, habens permixtos bonis malos; habitura post iudicium sine ullis malis omnes bonos.* — *de civ.* 18, 49: *in hoc ergo maligno saeculo, in his diebus malis, ubi per humilitatem praesentem futuram comparat ecclesia celsitudinem, et timorum stimulis, dolorum tormentis, laborum molestiis tentationum periculis eruditur, sola spe gaudens, quando sanum gaudet, multi reprobi miscentur bonis.* — *de civ.* 19, 26: *quamdiu permixtae sunt ambae civitates, utimur et nos pace Babylonis.*

⁵³ *Enchir.* 9, 29: *placuit itaque universitatis creatori atque moderatori deo, ut quoniam non tota multitudo angelorum deum deserendo perierat. ea quae perierat, in perpetua perdicione remaneret: quae autem cum deo illa deserente perstiterat, de sua certissime cognita semper futura felicitate gauderet; alia vero creatura rationalis, quae in hominibus erat, quoniam peccatis atque suppliciis et originalibus et propriis tota perierat, ex eius parte reparata, quod angelicae societati ruina illa diabolica minuerat, suppleret. hoc enim promissum est resurgentibus sanctis, quod erunt aequales angelis dei. ita superna Hierusalem, mater nostra, civitas dei, nulla civium suorum numerositate fraudabitur, aut uberiore etiam copia fortasse regnabit. neque enim numerum aut sanctorum hominum aut immundorum daemonum novimus, in quorum locum succedentes filii sanctae matris, quae sterilis apparebat in terris, in ea pace, de qua illi ceciderunt, sine ullo temporis termino permanebunt. sed illorum civium numerus, sive qui est, sive qui futurus est, in contemplatione est eius artificis, qui vocat ea, quae non*

der in der Gnosis als Ausatmen und Einatmen Gottes verstanden wird, mitsamt seiner Kategorie der Substantialität auf die Vorstellungen des Glaubens übertragen worden; diese Wendung von dem glaubensmäßig nicht Wißbaren zur begrifflichen Rechenhaftigkeit hat es Augustin ermöglicht, der Kirche einen gedanklich verstehbaren Platz innerhalb der Eschatologie zu verleihen.

Woher aber stammt der Gedanke der „Lücke“? Hier können nur Vermutungen geäußert werden. Als erste christliche Bezeugung ist das System des Origenes anzusprechen: gleichzeitig mit dem Sündenfall, der im vorhimmlischen Paradies geschah, fand der Engelfall im Himmel statt, und durch ihn ist eine Reihe von himmlischen Geistern in die Tiefe gerissen worden, jeder von ihnen so weit, wie die Schwere seines Abfalls wog. Dann aber hat die Erlösung begonnen, die in einer Umkehr zu Gott besteht; die Geister werden wieder nach oben geführt, bis alle Dinge herwiedergebracht sind — ἀποκατάστασις πάντων — und selbst der oberste Engelfürst „Widersacher Gottes“ seinen ursprünglichen Platz als „Lucifer“ wieder eingenommen hat. Dann ist die Lücke wieder ausgefüllt. Aber damit ist nur der erste Kreislauf vollendet; ein neuer beginnt mit neuem Engelfall, aufs neue wird ein neuer Christus gekreuzigt — es ist der Geist, der diesmal die oberste Reinheit gewählt hat — und von neuem wird die Tiefe der Hölle wieder erlöst. In diesem System wird die Lücke jedesmal durch die gleichen Geister wieder ausgefüllt, so daß jeder Kreislauf in sich logisch geschlossen verläuft.⁵⁴

Bei Augustin dagegen ist wohl der Gedanke der „Lücke“ da, aber wieder ausgefüllt wird sie schließlich nicht durch dieselben Geister, sondern durch die Seelen der Prädestinierten, die Gott in seinem unbegreiflichen Ratschluß seit Grundlegung der Welt für die Seligkeit bestimmt hat und die daher auf ihrem Abstieg in die Tiefe der Welt sich schließlich in der *conversio* von der Welt abkehren und den Aufstieg zu den himmlischen Höhen beginnen. Die Summe der Prädestinierten ist gleich der Zahl der gefallenen Engel, aber es hat eine Auswechslung der Personen stattgefunden. Das Personale ist bei diesem Gedankenansatz als zweitrangig behandelt, während die Summenganzheit als allein wichtig gilt. Dieses gesamte unpersönliche Schema mit seinem steinernen Summenbegriff ist nicht aus griechischer Philosophie und auch nicht aus lateinisch-römischem Rechtsdenken herzuleiten, stammt vielmehr aus dem Manichäismus, während die inhaltlichen Aussagen aus Bibel und kirchlicher Tradition genommen sind.

Was aber geschieht mit den Nichtprädestinierten? Augustin hat sie *massa peccati* oder *massa perditionis* genannt und mit diesen Bezeichnungen ihr Wesen umschreiben wollen. Daß er sie dem ewigen Feuer zuteilt, steht in Übereinstimmung mit den neutestamentlichen und altkirchlichen

sunt, tamquam ea quae sunt, atque in mensura et numero et pondere cuncta disponit.

⁵⁴ H. Jonas, Origenes *PERI ARCHON*, ein System patristischer Gnosis, ThZ (Basel) 4, 1948, S. 107 ff. In erweiterter Form abgedruckt in Gnosis und spätantiker Geist II, 1, Göttingen 1954, S. 175—203.

Anschauungen. Die Kategorie der Masse scheint in voraugustinischer Zeit für theologische Aussagen vorwiegend in bildlicher Anwendung gebraucht worden zu sein. In der Vulgata ist *φύραμα* „das Gemisch“ an den Stellen Röm 9, 21; 11, 16; 1 Kor 5, 6; Gal 5, 9 mit „massa“ übersetzt, und Ambrosiaster gebraucht diesen Begriff noch deutlich als Vergleich, so daß *massa* auch von der Gemeinschaft der Guten gebraucht werden kann. Zu Röm 5, 12 heißt es: „Manifestum itaque est in Adam omnes peccasse quasi in massa“,⁵⁵ und dieser Satz wird dadurch erläutert, daß die Worte „in Adam“ als Aussage über das Menschengeschlecht (*non species, sed genus*) erklärt werden; daher kann dann der Vergleich „quasi in massa“ gebracht werden. In der Auslegung von Röm 9, 21 zeigt es sich, daß der Begriff *massa* noch reines Beziehungswort ist und seinem Wesen nach als „inhaltliche Gleichheit“ verstanden wird, also genau so wie bei Paulus.⁵⁶ Dieser bildliche Gebrauch ist von Augustin durch die Prägung der Formel „*massa peccati*“ und „*massa perditionis*“ verwandelt worden,⁵⁷ so daß der Personalismus der biblischen

⁵⁵ Ambrosiaster, MPL 17, col. 97. Über Ambrosiaster vgl. die vorzüglichen Ausführungen von H. J. Vogels, *Das Corpus Paulinum des Ambrosiaster*, Bonn 1957, S. 9—19.

⁵⁶ Ambrosiaster, MPL 17, col. 145: *manifestum est vasa aliqua fieri ad honorem, quae ad usus honestos sint necessaria; alia vero ad contumeliam, qua instrumentum sint culinarum; unius tamen esse substantiae, sed differe voluntate opificis in honore. ita et deus, cum omnes ex una atque eadem massa simus in substantia et cuncti peccatores, alii miseretur et alterum despicit non sine iustitia. in figulo enim sola voluntas est, in deo autem voluntas cum iustitia; scit enim, cuius debeat misereri.* — Zu Röm 11, 16 (col. 158): *‘quod si delibatio sancta est, et massa.’ manifestum est, quia quod unius substantiae est, unum est: ac per hoc non potest delibatio sancta esse, et massa immunda; delibatio enim de massa est, ideoque ostendit non posse indignos dici ad fidem hos, quorum jam patres adepti sunt fidem; quia si pars Iudaeorum credit, cur non et alia pars posse credere dicatur?*

⁵⁷ *de divers. quaest. ad Simplic. 1, 2, 16: sunt igitur omnes homines — quandoquidem, ut Apostolus ait, in Adam omnes moriuntur, a quo in universum genus humanum origo ducitur offensionis dei — una quaedam massa peccati, supplicium debens divinae summaeque iustitiae, quod sive exigatur, sive donetur, nulla est iniquitas.* — *Sermo 165, 9: per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors; et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt. ecce primus homo totam massam damnabilem fecit. veniat, veniat dominus noster, secundus homo; veniat, veniat.* — *Enchir. 8, 27: jacebat in malis, vel etiamolvebatur et de malis in mala praecipitabatur totius humani generis massa damnata; et adiuncta parti eorum, qui peccaverant angelorum, lucebat impiae desertionis dignissimas poenas.* — *de civ. 21, 12: quando enim magis homo fruebatur deo, tanto maiore impietate dereliquit deum, et factus est malo dignus aeterno, qui hoc in se peremit bonum, quod esse posset aeternum. hinc est universa generis humani massa damnata: quoniam qui hoc primitus admisit, cum ea quae in illo fuerat radicata sua stirpe punitus est, ut nullus ab hoc justo debitoque supplicio, nisi misericordia et indebita gratia liberetur; atque ita dispertiat genus humanum, ut in quibusdam demonstretur quid valeat misericors gratia, in caeteris quid justa vindicta.* — *c. Julianum 6, 2: bonus est deus, justus est deus; extranea prorsus mali est nulla natura, quae nostrae naturae secundum Manichaeos credatur admixta. unde sunt, non dico in moribus, sed in ipsis ingeniis cum quibus nascuntur tanta hominum mala, si non est humana origo vitiata, non est massa damnata?* — *Ench.*

und kirchlichen Vorstellung, der noch bei Ambrosiaster vorhanden war, nunmehr einem dogmatischen Objektivismus gewichen ist. Die *massa peccati* hat von sich aus keine Möglichkeit, die Mahnung von 1 Kor 5, 7 zu hören oder gar zu verwirklichen, sondern steht ganz unter der Gewalt der Finsternis. E. Buonaiuti hat darauf hingewiesen, daß Augustin diesen Begriff aus Ambrosiaster entlehnt, ihn aber dann mit dem gleichen Inhalt, den der manichäische Begriff *βῶλος* aufweist, gefüllt hat.⁵⁸ In der Tat ist dieser Gebrauch des Begriffes *massa* Augustin zuerst im Manichäismus begegnet,⁵⁹ nach dessen Lehre die gesamte feindselige Macht im Endgericht zu einem formlosen Massenklumpen zusammengeschmolzen wird. Im Fihrist berichtet Ibn an-Nadīm: Wenn der Weltbrand die ihm zugemessene Zeit von 1468 Jahren gedauert hat und alles Seelenlicht aus der dunkelen Materie herausgezogen ist, dann sinkt zuletzt die in der *Concupiscentia* wurzelnde Wachstumskraft des irdischen Lebens in sich zusammen, kehrt zur Be-

22, 92: *quicumque vero ab illa perditionis massa, quae facta est per hominem primum, non liberantur per unum mediatorem dei et hominum, resurgunt quidem etiam ipsi unusquisque cum sua carne, sed ut cum diabolo et suis angelis puniantur.* 25, 98: *sola enim gratia redemptos discernit a perditis, quos in unam perditionis concreverat massam ab origine ducta causa communis.* 28, 107: *proinde quia suam maluit facere quam dei, de illo facta est voluntas dei, qui ex eadem massa perditionis, quae de illius stirpe profluxit, facit aliud vas in honorem per misericordiam, aliud in contumeliam: in honorem per misericordiam, in contumeliam per iudicium, ut nemo gloriatur in homine, ac per hoc nec in se. — de gratia Christi et de pecc. orig. 2, 29, 34: ex quo tempore igitur per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors, et ita in omnes homines pertransiit: in quo omnes peccaverunt, profecto universa massa perditionis facta est possessio perditoris. nemo itaque, nemo prorsus inde liberatus est aut liberatur aut liberabitur nisi gratia redemptoris. — Für die oft als augustinish angesprochene Formel *massa corruptionis* habe ich keinen Beleg finden können.*

⁵⁸ E. Buonaiuti, *Manichaeism and Augustine's Idea of 'massa perditionis'*, *The Harvard Theological Review* 20, 1927, S. 118: „It seems to me that when Augustine borrowed from Ambrosiaster the term 'massa', and adopted this characteristic figure of speech to express human solidarity in sin, this term itself led him back to a fundamental notion with which he had become familiar in the days of his Manichaean initiation. Our spiritual life is often influenced by images and symbols more than by abstract conceptions, and even with the strongest minds theories and doctrines absorbed in the period of youth are bound to leave deep traces in the whole development of individual thought.“ Buonaiuti hat in seiner Vorstudie *The Genesis of St. Augustine's Idea of Original Sin*, *The Harvard Theological Review* 10, 1917, S. 159—175 bereits auf diese Zusammenhänge hingewiesen. — W. H. C. Frend, *The Gnostic-Manichaean Tradition in Roman North Africa*, *Journal of Ecclesiastical History* 4, 1953, S. 24 f.: „But, paradoxically, the most abiding legacy of Western Gnosticism and Manichaeism is probably be found in the later theology of St. Augustine.“

⁵⁹ Manichäischer Sprachgebrauch: *Conf.* 5, 10, 20; 7, 5, 7. *Evodius, de fide c. Man.* 49 (S. 975 Zycha). In den *Acta Archelai* ist *βῶλος* gemäß dem späteren Sprachgebrauch als masc. behandelt, genau wie in den koptisch-manichäischen Schriften (*p-bōlos*); es wird mit *massa* übersetzt: S. 19, 17; 30, 25 Beeson. Die Formulierung des christlichen Wortführers Archelaus S. 30, 25 (*unius enim conditoris sunt et unius massae omnes homines*) darf wohl als Vorstufe zum Ambrosiaster beurteilt werden. Wie es zu der Übersetzung durch *anima* S. 21, 23 Beeson gekommen ist, bleibt undurchsichtig.

wegungslosigkeit zurück und wird in ein Grab geworfen, das mit einem Felsen, so groß wie die Welt, verschlossen wird.⁶⁰ Dann, so ergänzt Michael der Syrer, wird die Welt der Materie samt den dunklen Seelen ein einziger Massenklumpen (*βῶλος*).⁶¹ Hier also ist das Gottwidrige zusammengefaßt in dem Begriff „Masse“. Hat nicht dieser Begriff seitdem für jedes Denken, das durch ein dualistisches Prinzip bestimmt ist, etwas von dem Klang des bösen Bereichs zurückbehalten?

In seinem gewaltigen Werk „De civitate Dei“ hat Augustin die Weltgeschichte als Gigantomachie des Glaubens und des Unglaubens dargestellt,⁶² wobei die ersten 10 Bücher die apologetische Einleitung und der zweite Teil mit seinen 12 Büchern die Hauptdarstellung enthalten. Diese 12 Bücher sind in 3 Teile zu je 4 Büchern gegliedert nach den drei Zeiten des Weltgeschehens.⁶³ Der Begriff der drei Zeiten ist ein wichtiger Aufbaugedanke der manichäischen Schilderung des metaphysisch-physischen Weltprozesses:⁶⁴ Getrenntheit der beiden Reiche im Urbeginn, Vermischung und Kampf in der Mitte, Befreiung und Vollendung in der gegenwärtigen Endzeit. Daß Augustin diese Kategorie der drei Zeiten⁶⁵ und mit ihr eine entscheidende Voraussetzung seiner Geschichtsanschauung übernommen hat, wird kaum geleugnet werden können. In den gleichen Zusammenhang gehört der Hinweis von H. H. Walz,⁶⁶ daß die Verschiebung, die in der augustiniischen Geschichtsanschauung mit ihrer relativen Säkularisierung der Eschatologie gegenüber der urchristlichen Auffassung von der Jenseitigkeit des Reiches Gottes festzustellen ist, eine positive Neubewertung der Geschichte, soweit sie unter der Herrschaft der Kirche abläuft, zur Folge gehabt hat; dieser Ansatz hat sich dann in den Systemen von Hegel und Marx als reine Weltbetrachtung vollendet. Die Säkularisierung der Eschatologie hat sich dabei

⁶⁰ Ibn an-Nadīm, Fihrist al-'Ulūm S. 330 Flügel (Kl. Texte 175, S. 24).

⁶¹ J.-B. Chabot, Chronique de Michel le Syrien I, S. 200 f (Kl. Texte 175, S. 81, 59).

⁶² H. Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte, ein Kommentar zu Augustins De civitate Dei, Leipzig 1911, S. 2. 193.

⁶³ *Retract.* 2, 43: hoc autem de civitate dei grande opus tandem vigintiduobus libris est terminatum. quorum quinque primi eos refellunt, qui res humanas ita prosperari volunt, ut ad hoc multorum deorum cultum, quos pagani colere consueverunt, necessarium esse arbitrentur, et quia prohibetur, mala ista exoriri atque abundare contendunt. sequentes autem quinque adversus eos loquuntur, qui . . . deorum multorum cultum, quo eis sacrificatur, propter vitam post mortem futuram esse utilem disputant . . . sed ne quisquam nos aliena tantum redarguisse, non autem nostra asseruisse reprehenderet, id agit pars altera operis huius, quae libris duodecim continetur. . . . duodecim ergo librorum sequentium primi quatuor continent exortum duarum civitatum, quarum est una dei, altera huius mundi. secundi quatuor excursus earum sive procursum. tertii vero, qui et postremi, debitos fines. ita omnes viginti et duo libri cum sint de utraque civitate conscripti, titulum tamen a meliore acceperunt, ut de civitate dei potius vocarentur.

⁶⁴ Kephala. S. 55—57: Das Kapitel von den drei Zeiten (Urzeit, Weltzeit, Endzeit).

⁶⁵ de civ. 10, 32: exortus, procursum, debitaes fines.

⁶⁶ H. H. Walz, Sinn und Unsinn der Weltgeschichte, Schriftenreihe der Ev. Akademie IV, 6, Tübingen 1947, S. 16 ff.

so vollzogen, daß die in das Dunkel der unberechenbaren Zukunft hinein gerichtete Erwartung der Wiederkunft Christi, wie sie in der Theologie der syrischen Kirche noch im 9. Jahrhundert in voller Kraft steht, in die Form absoluter Begriffe überführt wird. Diese Umsetzung ist ein Vorgang der Entmythologisierung und bedeutet die Verschiebung des eigentlich Eschatologischen aus der Horizontalen in die Vertikale, also die Begründung der axiologischen Eschatologie, die keine Eschatologie, sondern Axiomatik ist.⁶⁷

Daß Augustin die Geschichte als Gigantomachie hat verstehen können, liegt auf der gleichen Ebene. Der griechische Mythos vom Titanenkampf hat ihm ja nichts mehr gesagt, und ob ihm die Stelle im Sophisten Platons, wo dieser Kampf schon auf den Widerstreit zwischen Glauben und Unglauben bezogen ist,⁶⁸ bekannt war, ist nicht festzustellen. Das babylonische Welterschöpfungsepos, worin er den Gigantenkampf gegen die Himmelsgötter hätte finden können,⁶⁹ ist ihm sicher nicht bekannt gewesen. Im manichäischen Mythos dagegen war der Gigantenkampf aufgrund einer Verbindung iranischer Grundvorstellungen mit babylonischer Mythologie weit ausgebaut und in eindrücklichster Form beschrieben; Augustin hat davon eine eingehende Kenntnis gehabt.⁷⁰

Man wird ebenfalls kaum leugnen können, daß die besondere Färbung der Lehre von den zwei Reichen bei Augustin ohne Annahme einer Beeinflussung vom Manichäismus her kaum verstehbar ist. Niemand wird behaupten wollen, daß die Zwei-Reiche-Lehre im Manichäismus entstanden sei und Augustin sie erst von daher habe übernehmen können; sie ist in der voraugustinischen Kirchentradition vorhanden und zeigt dort eine deutlich sichtbare bipolare Struktur.⁷¹ Aber die eigentümliche radikal-dualistische Prägung, die der Doppelbegriff bei Augustin angenommen hat, stammt nicht aus dieser Tradition, sondern aus der manichäischen Gnosis.⁷² Sogar ein Einzelzug, der stets als Besonderheit Augustins angesprochen wird, findet sich als feste Anschauung in den koptisch-manichäischen Schriften aufgezeichnet: die wahre Kirche ist universal und ragt in den oberen Himmel hinein, während das in sich zerspaltene Gegenreich der Finsternis sich auf der

⁶⁷ Auf diese Zusammenhänge hat mich W. Anz aufmerksam gemacht.

⁶⁸ Platon, *Sophist.* 246 A f.

⁶⁹ *Enuma eliš* I, 123 ff. (H. Gressmann, AOT, Berlin 1926, S. 112 f.; J. B. Pritchard, *Ancient Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton 1950, S. 62).

⁷⁰ Nach der persischen Mythologie stürmt Ahriman am Anfang des Weltgeschehens gegen den Himmel an und wird abgeschlagen: *Bundehesch* 3, 11, 26 (Spiegel, *Eranische Altertumskunde* II, S. 121. 179 f.; W. Bousset, *Antichrist*, S. 96 ff.; Ders., *Offenbarung Joh.*, 1906, S. 340. 351, Anm. 3). Vgl. ferner Asc. Jes. 10 (Hennecke, *Neutestl. Apokryphen* ² 1924, S. 313). Augustin hat sogar in bewußt positiver Wendung Christus als den *gigas gigantum* bezeichnen können (En. in ps. 87, n. 10).

⁷¹ Überblick über die voraugustinische Geschichte des Begriffes *civitas dei*: R. H. Barrow, *Introduction to St. Augustine, The City of God*, London o. J., S. 267—273.

⁷² A. Adam, *ThLZ* 77, 1952, Sp. 385 ff.

Ebene der Gemeinschaftsgestaltung verwirklicht als eine Vielzahl von Weltanschauungen, die sich in ständiger innerer Unruhe gegenseitig bekämpfen.⁷³

Im Lebenswerk Augustins stellen die 22 Bücher *de civitate* die bedeutendste Leistung dar. Arthur Darby Nock hat auch hier die Frage aufgeworfen, woher die Zahl 22 stamme; diese Einteilung sei in der klassischen Antike fremdartig und ungewöhnlich.⁷⁴ Es gab bestimmte, in den Rhetorenschulen gelehrt Einteilungsprinzipien für größere Werke; Augustin aber hat sich bei seinem Werk *de civitate* ebenso wie bei den Konfessionen nicht daran gehalten. Ich sehe nur Ein Vorbild: das „Große Evangelium“ des Mani, das nach der Zahl der Buchstaben des syrischen Alphabets 22 Bücher umfaßte.⁷⁵ Hat Augustin vielleicht daran gedacht, sein Werk dem „Großen Evangelium“ des genialen Ketzers entgegenzusetzen, ja es durch seine Leistung zu ersetzen? Wenigstens der Erfolg spräche dafür.

IV.

Wie nach dem Rang des Seelenbegriffes innerhalb der Gesamtanschauung Augustins zu erwarten, vereinigen sich die nachgewiesenen Linien in der Anthropologie. Konnten die Erörterungen der ersten Abschnitte vielleicht als eine zu starke Betonung manichäischer Züge empfunden werden: hier wird erkennbar, daß Augustin zwar den Lehren des Manichäismus abgeschworen hat, dessen Denkformen aber verpflichtet geblieben ist. Das tritt in vielfältiger Weise zutage.

Die Sicherheit, mit der Augustin in der Menschenseele das Spiegelbild der Trinität entdeckt, ist philosophischer Natur. Er weist hin auf *memoria*, *intelligentia*, *voluntas* in ihrer einander durchdringenden Kraft, betrachtet also den Inhalt dieser Begriffe als Funktionen, nicht als Bereiche.⁷⁶ Wäre dies das einzige, was Augustin über die *Analogia entis et existentis*, die ontische Analogie zwischen dem höchsten Sein und der vorfindlichen Existenz aussagte, so wäre an diesem Punkt kein Anschluß an manichäische Vorstellungen zu erweisen. Aber er sieht die Dreiheit in vielfach wechselnder Gestalt

⁷³ *de civ.* 4, 15; die manichäische Vorstellung: Polotsky, *Manich. Hom.* S. 20, 5 ff.

⁷⁴ Nock, *JEH* 2, 1951, S. 225 (vgl. oben Anm. 33). R. H. Barrow, *Introduction*, S. 277 II.

⁷⁵ Al-Birūnī, *Chronologie orientalischer Völker*, hg. v. E. Sachau, Leipzig 1878, S. 207, 18 f. (Übersetzung: *Kl. Texte* 175, S. 1). In der Gnosis hat die magisch-mystische Verwendung des Alphabets eine Rolle gespielt, angeregt vielleicht von der akrostichischen Stilform, die auf der Idee der Vollständigkeit ruht. Aber Augustin scheint von hier aus nicht beeinflusst zu sein. Eine späte Ausgestaltung zeigt sich in dem spätmittelalterlich-koptischen Traktat, auf den Reitzenstein, *Poimandres* S. 261 f. hinweist: „In zweiundzwanzig Wunderwerken vollzieht sich die Schöpfung wie die Erlösung.“ Offensichtlich ist das hebräische Alphabet zugrunde gelegt. — Auch die Stellen *Jubiläen* 2, 15 („zweiundzwanzig Werke Gottes“) und 2, 23 („Zweiundzwanzig Häupter der Menschheit“) sind Augustin kaum bekannt gewesen. So bleibt m. E. nur das „Große Evangelium“ des Mani als Vorbild. Wo das griechische Denken vorherrscht, kommt es auch im Hellenismus zur Einteilung eines Schriftenkorpus in 24 Bücher (R. Reitzenstein, *Poimandres*, Leipzig 1904, S. 366 f, Anm. zu S. 266 ff).

⁷⁶ *de trin.* 14, 6, 8 (Ende).

überall in der sichtbaren Welt auftauchen: und das entspricht genau der Eigenart der manichäischen Emanationsvorstellung mit ihrer Wiederholung auf den verschiedenen Stufen der Wirklichkeit. Augustin kann davon sprechen, daß es „so viele Dreieiten gibt, wie Feststellungsmöglichkeiten von ihnen vorhanden sind“: *tot igitur huius generis trinitates, quot recordationes.*⁷⁷ Hierzu sei ein Ausspruch des Sergius Grammatikus beigebracht: „Eine Dreifaltigkeit findet sich auch bei den Manichäern, und zwar besteht sie als eine gewisse Kraft, die sie (jeweils) zuvor verändern“.⁷⁸ Gerade die modalistische Austauschbarkeit aufgrund der wesensmäßigen Gleichheit gehört zu der manichäischen Emanationsvorstellung; diese Eigenart wurzelt aber im iranischen Denken.^{78a}

Mindestens ebenso wichtig ist die weitere Beobachtung, daß Augustin die Analogie durch die Verbindung des obersten Teiles der Seele mit der Wesenheit Gottes begründet: „Obwohl der menschliche Geist nicht von der gleichen Natur ist wie Gott, so ist doch das Bild seiner Natur, deren Gutsein nicht übertroffen werden kann, dort zu suchen und in uns zu finden, wo unsere Natur ihr bestes Teil hat“.⁷⁹ Im Anschluß an diesen Satz fällt der Ausdruck „*participatio Dei*“, Teilhabe an Gott.⁸⁰ Das beste Teil der Seele: das ist das Seelenfünkeln der mittelalterlichen Mystik, die Berührungsstelle zwischen Gott und der Seele, wo das Erlebnis der Identität be-

⁷⁷ *de trin.* 11, 7, 12.

⁷⁸ Lebon, *Severi Antiocheni Orationes ad Nephaliu*, CSCO 120, S. 137, 26.

^{78a} Der ständige Wechsel der Metaphern und die Anwendung der Identifikation im Manichäismus wurzelt in der modalistischen Grundhaltung des Denkens (G. Widengren, *The Great Vohu Manah and the Apostle of God*, Uppsala 1945, S. 29; Ders., *Mesopotamian Elements in Manicheism, King and Saviour II*, Uppsala 1946, S. 99, Anm. 3), desgleichen der Ausbau des Systems einer Emanations-Genealogie (vgl. Schmidt-Polotsky, *Ein Mani-Fund in Ägypten*, SAB 1933, 1, Berlin 1933, S. 74; A. Adam, *Artk. Manichäismus*, *Ev. Kirchenlexikon II*, Göttingen 1957). Eine gute Darstellung des iranischen Modalismus findet sich bei G. Widengren, *Stand und Aufgabe der iranischen Religionsgeschichte*, *Numen*, *International Review for the History of Religions I*, Leiden 1954, S. 8—14 (auch als Sonderdruck Leiden 1955 erschienen); vgl. weiter R. C. Zaehner, *Zurvan, a Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955, S. 110 f.

⁷⁹ *de trin.* 14, 8, 11: *quamvis enim mens humana non sit eius naturae, cuius est deus, imago tamen naturae eius, qua natura melior nulla est, ibi quaerenda et invenienda est in nobis, quo etiam natura nostra nihil habet melius, sed prius mens in se ipsa consideranda est, antequam sit particeps dei, et in ea repertienda est imago eius. diximus enim eam etsi amissa dei participatione obsoletam atque deformem, dei tamen imaginem permanere. eo quippe ipso imago eius est, quo eius capax est eiusque particeps esse potest; quod tam magnum bonum nisi per hoc, quod imago eius est, non potest. ecce ergo mens meminit sui, intelligit se, diligit se: hoc si cernimus, cernimus trinitatem, nondum quidem deum, sed iam imaginem dei.*

⁸⁰ Augustin enthüllt den manichäischen Untergrund seiner Wertkategorien, wenn er die Teilhabe an Gott mit den Begriffen *esse* und *lux*, den absoluten Gegensatz dazu aber mit *non esse*, *tenebrae*, *peccatum* umschreibt. Vgl. *En. in ps.* 7, 18: *esse autem ad lucem pertinet, non esse ad tenebras.*

reitest. ⁸¹ Mit dieser Lehre hat sich Augustin allerdings vom Manichäismus entfernt und dafür einen Begriff aus dem Denken Plotins aufgenommen.

Daß er sich von hier aus gegen die Meinung seiner christlichen Anfänge wenden mußte, durch den Sündenfall sei die imago Dei verloren gegangen, ist einleuchtend. In den Retraktionen ist diese Berichtigung ausgesprochen. ⁸² Augustin befindet sich fortan in Übereinstimmung z. B. mit dem großen Kirchenlehrer des Ostens, Ephraem dem Syrer, dessen Lehre von der imago Dei kurz gestreift sei. ⁸³ Ephraem sieht die Ähnlichkeit, in der Gott den Menschen geschaffen hat, in similitudo (dmūtā) und imago (šalmā). Die similitudo besteht in Unsterblichkeit und irrtumsfreiem Wissen, ist aber durch den Sündenfall, der den Menschen aus der Geistexistenz in die materielle Existenz hinabgeworfen hat, verloren gegangen; die imago besteht in Vernunft und freiem Willem, und sie ist nach dem Fall erhalten geblieben. Aus dem Verlust der Güter der similitudo schließt auch Augustin, daß die mala hominis jetzt in error et infirmitas bestehen. ⁸⁴

An diesen Schluß hat sich eine folgenreiche Entscheidung angefügt, nämlich seine neuartige Auslegung der siebenten Bitte des Vaterunsers. ⁸⁵ Die griechischen Kirchenväter und die syrischen Theologen haben in τοῦ πονηροῦ stets „den Bösen“ gesehen, wie es ja auch in den Evangelien gemeint war; ⁸⁶ Augustin aber wendet sich, nachdem er zunächst die Formulierung libera nos a malo personal verstanden hatte, mehr und mehr zu einer neutrischen Interpretation. Das ist umso erstaunlicher, als diese Wendung nicht im Wesen des lateinischen Sprachdenkens liegt; z. B. neigt der altlateinische Übersetzer

⁸¹ de civ. 22, 24: ex quo enim homo in honore positus, postea quam deliquit, comparatus est pecoribus, similiter generat; non in eo tamen penitus extincta est quaedam velut scintilla rationis, in qua factus est ad imaginem dei.

⁸² Retract. 2, 24 (als Berichtigung zu de Gen. ad lit. 6, 27 f.). Die Lehre Augustins von der imago dei führt in den Mittelpunkt seiner Theologie; vgl. Conf. 13, 32, 47, wo die imago dei als virtus rationis, die similitudo dei als virtus intelligentiae bestimmt ist. Vgl. das Kapitel L'image de dieu bei Gilson, Introduction, S. 286—298.

⁸³ E. Beck, Ephraems Hymnen über das Paradies, Studia Anselmiana 26, Rom 1951, S. 136 (12. Hymne, Str. 15).

⁸⁴ Sermo 182, 5 f.: quid est, 'libera nos a malo'? nonne possemus et possumus haec verba dicere, libera nos a tenebris? a quibus tenebris? a nobis ipsis, si quae in nobis sunt reliquiae tenebrarum, donec in totum lux efficiamur, nihil habentes in nobis, quod resistat caritati, quod repugnet veritati, quod subiaceat infirmitati, quod conditione mortalitatis deficiat. 6: modo mala hominum quae? error et infirmitas. . . . omne malum hominis error et infirmitas. contra errorem clama: dominus illuminatio mea. contra infirmitatem adde: et salus mea. — Sermo 171, 3: cum ergo longe a nobis esset immortalis et iustus, tamquam a mortalibus et peccatoribus, descendit ad nos, ut fieret nobis proximus ille longinquus. et quid fecit? cum haberet ipse duo bona et nos duo mala — ille duo bona, iustitiam et immortalitatem, nos duo mala, iniquitatem et mortalitatem —, si utrumque malum nostrum suscepisset, par noster factus esset et liberatore nobiscum opus haberet.

⁸⁵ Vgl. Origenes de orat. 30, 2 (GCS 3, S. 394 Koetschau), aber auch die pseudoklement. Hom. 19, 2, 5 (S. 254, 1 ff. Rehm); Kyrill von Jerus., catech. 23, 18 (Verfasser wahrscheinlich Johannes von Jerus.; Altaner, Patrologie ⁴1955, S. 269).

⁸⁶ Die syrische Übersetzung bišā ließ kein anderes Verständnis zu; „das Böse“ hieße bištā.

von Origenes' Matthäus-Kommentar dazu, griechische Neutra für Maskulina zu halten.⁸⁷ Die Verwandlung des Ausdrucks *a malo* in den neutrischen Sinn läßt sich wohl nur durch die tiefe Einwirkung des Manichäismus auf die Vorstellungswelt Augustins erklären; hier war ja der Bereich des Bösen gekennzeichnet durch die Häufung von Sünde und Übel in jeder Form, von Zwietracht und Lärm bis zu Gestank und Rauch. Auch Augustin hat alle *mala* zusammengefaßt in dem *summum malum*;⁸⁸ obwohl er diese Bezeichnung ausdrücklich als Grenzbegriff definiert, ist der gegensätzliche Klang dem *summum bonum* gegenüber nicht zu überhören. Seit Augustin also betete man um Befreiung von den *mala hominis*.⁸⁹ Wiederum hat die manichäische Vorstellung in einem tieferen Sinne den Übergang vermittelt. Das böse Prinzip heißt in den syrischen Schriften *Manis bišā*, also eigentlich *Malus, der Böse*; dennoch ist es selbst abstrakt, nicht personal gefaßt. Die maskuline Form hat jedoch gewählt werden müssen, weil das Prinzip als aktiv wirkende Macht gefaßt war. Beim Übergang der Vorstellung in die lateinische Sprache mußte vom *malum* geredet werden.⁹⁰

V.

Nicht alle Gebiete, auf denen manichäische Einflüsse im Lebenswerk Augustins nachgewirkt haben und von hier aus bis in das geistige Leben unserer Tage ausstrahlen, konnten in dem vorliegenden Versuch berührt werden; es wäre noch viel zu sagen über die Einzelheiten der Sündenlehre, die Augustins scharfsinniger Gegner Julian von Aeklanum als manichäisch brandmarkte,^{90a} oder die zum Dokerischen neigende Christologie und vielleicht auch über seine Gedanken zu Wesen und Entstehung der Zeit. Es ist wohl deutlich geworden, daß mit unserem Thema auf eine unerläßliche Aufgabe der Dogmengeschichte hingewiesen ist, die nur im engen Verbunde mit der Arbeit der Religionsgeschichte zu lösen ist. Die Lösung scheint mir in der gleichen Richtung gesucht werden zu müssen, die Wilhelm Windelband in seiner Philosophiegeschichte andeutet: „Der von so vielen gewal-

⁸⁷ L. Früchtel, Zur altlateinischen Übersetzung von Origenes' Matthäus-Kommentar (GCS 41, 2, 1955, S. 47).

⁸⁸ *de civ.* 19, 1: *finis itaque isti sunt, summum bonum et summum malum.*

⁸⁹ Der neutrische Sinn steht z. B. im *Missale Gothicum* (7. Jh.) fest (H. Lietzmann, *Messe und Herrnmahl*, Bonn 1926, S. 22).

⁹⁰ Der gleiche sprachliche Vorgang, aber in umgekehrter Richtung, liegt dem Genuswechsel bei syr. *mell'tā* „Wort“ zugrunde; ursprünglich fem. (z. B. in der wichtigen Stelle *Sap.* 18, 14—16 *peš*), wird es Joh. 1 nur als masc. gebraucht. Nöldekes Bemerkung, dieser Gebrauch beruhe „auf einer dogmatischen Grille“ (*Kurzgefaßte Syrische Grammatik*, 21898, § 321 Anm.), überschreitet die dem Linguisten gesetzte Grenze. Der Genuswechsel ist durchaus begründet: das Denken in unpersönlichen Kräften, das dem Spätjudentum weithin zu eigen war, wandelte sich im Christentum zum bewußten Personalismus.

^{90a} Augustin hat in seinem *Opus imperfectum contra Julianum* die Schriften, in denen Julian gegen ihn den Vorwurf des Manichäismus erhoben und begründet hat, wiedergegeben und Stück für Stück zu widerlegen versucht. Die Argumente Julians sind V, 25 zusammengefaßt; vgl. außerdem I, 58; V 7; VI, 28. Weitere Belege bei A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* III, 41910, S. 193 ff.

tigen Denkmotiven bestürmte Mann hat den Manichäismus seiner Jugendüberzeugung nicht überwunden, — er hat ihn in die Christenlehre aufgenommen.⁹¹ Augustin selbst scheint dunkel gefühlt zu haben, daß er einer großen Gefährdung ausgesetzt sei; in dem Schlußgebet seines Werkes *de Trinitate* berührt er die ernsthafte Möglichkeit, daß seine Gedanken nichtig seien: Gott möge ihm die Gnade gewähren, sie, auch wenn sie sein Entzücken erregten, zu mißbilligen, damit er nicht gleichsam schlafend in ihnen verweile, „in eis velut dormitando immorari“.⁹² Er hat die Bedrohung seiner geistigen Existenz gespürt, — aber seine Wahrhaftigkeit hat ihn gezwungen, innerhalb seines Selbst zu bleiben.

Die Tatasache, daß Augustin, ohne es klar zu wissen, mit wesentlichen Denkantrieben seines Lebenswerkes dem Manichäismus verhaftet geblieben ist, nötigt uns eine zweifache Erwägung auf. Erstens: es gibt in der Geschichte der Kirche eine Anverwandlung des Ketzerischen, ein Hineinnehmen fremder Stimmungen und Ansätze in den persönlichen Gehorsam des Glaubens.⁹³ Wir haben kein Recht, darüber zu richten und den Träger solcher Aneignungen für seine Person zu verurteilen, zumal wenn in seinem Lebenswerk, wie es bei Augustin geschehen ist, eine Grundkraft mächtig gewesen ist, die sein Christsein ausmacht und es ihm ermöglicht hat, die verschiedenen Denklinien zum Aufbau einer einheitlichen Leistung zusammenzubinden: die innere Einheit des ihm überlieferten Glaubens selber. Diesem Glauben hat Augustin mit den Denkmitteln, die ihm zur Verfügung standen, zwar eine neue Gestalt verliehen, aber es blieb eben doch persönliche Aneignung des überlieferten Glaubens. Und zweitens: Diesen Entwicklungen gegenüber sind wir nicht gebunden, sondern dürfen die Abwandlungen, die Glaube und Dogma in ihnen erlitten haben, kritisch auflösen und zurückführen zu einer den Aussagen des Neuen Testaments besser entsprechenden Gestalt.

Doch mit diesen kritischen Bemerkungen ist nur die eine Seite Augustins berührt. Über das unbewußte Weiterwirken manichäischer Denkkategorien hinaus findet sich eine zweite Linie bei ihm: das bewußte Anknüpfen des Predigers und Seelsorgers an die Auffassung des Christentums, wie sie in

⁹¹ W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, ¹¹1924, S. 239 f.

⁹² *de trin.* 15, 51: libera me, deus, a multiloquio, quod patior intus in anima mea misera in conspectu tuo et confugiente ad misericordiam tuam, non enim cogitationibus taceo, etiam tacens vocibus. et si quidem non cogitare nisi quod placeret tibi, non utique rogarem, ut me ab hoc multiloquio liberares. sed multae sunt cogitationes meae, tales quales nosti, cogitationes hominum, quoniam vanae sunt. dona mihi non eis consentire, et si quando me delectant, eas nihilo minus improbare, nec in eis velut dormitando immorari . . . domine deus une, deus trinitas, quaecumque dixi in his libris de tuo, agnoscant et tui; si qua de meo, et tu ignosce et tui. amen.“

⁹³ Dabei gilt es den klugen Satz von H. J. Holtzmann zu bedenken: „Niemand hat ein eigenes Geistesleben pflegender Mensch sich einen vorgefundenen Begriff anders angeeignet, als daß er ihn zugleich umbildete“ (*Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie II*, ²1911, S. 440, Anm. 3 Ende).

den Gemeinden Nordafrikas vorausgesetzt werden muß.⁹⁴ Neben den großkirchlichen Gemeinden standen allem Anschein nach in großer Zahl von Anfang an die markionitischen Gemeinden, und diese haben einen radikalen Paulinismus gepflegt; er ist in den manichäischen Nachfolgegemeinden wirksam geblieben. Die häretische Vorgeschichte dieser Gemeinden wird auf frühe Verbindungen mit Nordsyrien, insbesondere mit Edessa zurückzuführen sein. Hier haben wir das geschichtliche Bindeglied zum Paulinismus Augustins; über diesen Weg mit seinen scharfen Wendungen ist Paulus bei ihm zu lebendiger Wirksamkeit gelangt. Wenn Augustin zu diesen Gemeinden sprechen wollte, mußte er an ihre Sprech- und Denkweise anknüpfen. Wie der Aufbau der Konfessionen, aber auch der Stil seiner Predigten zeigt, hat er sich dieser Aufgabe mit der ganzen Entschlossenheit seines Wesens angenommen und wie ein großer Missionar die ihm brauchbar erscheinenden Vorstellungsformen seiner Hörer aufgegriffen. Es war ein geistiger Kampf, der nicht folgenlos geblieben ist auch für den Helden selbst; zu den Wunden und Narben wird das zu rechnen sein, was Gilson „les indéterminations augustiniennes“ nennt.⁹⁵ Nicht der weiterwirkende Einfluß Plotins oder Manis allein, sondern die Verarbeitung sämtlicher Denkmotive, die seinen Lebensweg gekreuzt haben, hat dem Antlitz Augustins die Prägung gegeben und seinem Werk die innere Lebendigkeit, die bis heute nicht erloschen ist, verliehen. Das Fortwirken des Manichäismus ist nur eine von mehreren Linien innerhalb des gesamten Lebenswerkes.

⁹⁴ Auf diese Zusammenhänge hat mich H. Langerbeck in Bad Homburg v. d. H. hingewiesen. In einem fruchtbaren Austausch, dessen fördernder Kritik ich viel verdanke, ist mir insbesondere das, was ich im Schlußabschnitt auszudrücken gesucht habe, deutlich geworden.

⁹⁵ E. Gilson, Introduction, S. 141—147; dieser Abschnitt ist in der dritten Auflage neu hinzugekommen und sollte in der Diskussion über das Problem des Augustinismus die ihm gebührende Beachtung finden. Von hier aus stellt sich im Zusammenhang mit dem vorliegenden Versuch die Aufgabe, eine begründete Unterscheidung zwischen dem manichäischen und dem neuplatonischen Erbe bei Augustin zu erarbeiten.